

الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي - الاجتماعي والعمراني إلى منتصف القرن XI / V

نجم الدين الهنتاتي

تقديم :

مع إعلان القطيعة عن الفاطميين حوالي سنة 440 / 1048، أمكن للمذهب المالكي أن يسيطر بصفة رسمية ونهائية بإفريقية. فقد نبذ المعز ابن باديس الدعوة الشيعية واتخذ من المالكية مذهباً رسمياً للدولة، وبذلك ظهر انسجام فعلي ولأول مرة بين المذهب المعمول به لدى العائلة المالكة بالبلاد والمذهب المنتشر بين أهلها.

ولئن بالغ ابن خلكان وابن الأثير في اعتبار دور المعز بن باديس في هذا التحول⁽¹⁾، فإن كتب طبقات علماء المالكية أكدت أهمية دور علماء

(1) فقد ذكروا أنّ المذهب الحنفي ظلّ مسيطراً بإفريقية إلى أن أتت بادرة المعز لفرض المذهب المالكي على أهلها (ابن خلكان : وفيات الأعيان... تحقيق إحسان عباس، بيروت، د. ت. ج ٧، ص 233 - 234، ابن الأثير : الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، 1965، ج IX، ص 257).

القيروان في ذلك. فهم الذين ضغطوا على ذلك الأمير ليتخذ ذلك الإجراء، وهم الذين رعو ذلك المذهب على امتداد قرون، وهم الذين سعوا إلى حماية أهل القيروان من " الانحرافات " العقائدية ومن المذاهب " الزائغة " . كل هذا يعني أن القيروان لم تعرف عبر تاريخها الإسلامي غير المذهب المالكي.

فانطلاقاً من الشرق الإسلامي دخل إليها الاتجاه الخارجي بمذهبيه الصّفري والاباضي، والاتجاه الشيعي لاسيما المذهب الإسماعيلي، كما دخل إليها الإرجاء والاعتزال، هذا إلى جانب الاتجاه السّني بمذاهبه المتنوّعة من أوزاعية وحنفية ومالكية وشافعية وأشعرية وغيرها.

ومن البديهي أن تدخل تلك المذاهب في تنافس، بما أن أتباع كل واحد منها سيسعون إلى توسيع دائرة تأثيرهم على حساب المذاهب الأخرى، يكون ذلك بوسائل منها إبراز محاسن مذهبهم وشن حملات دعائية على المذاهب المخالفة. على أن هذا التنافس الذي سرعان ما تحوّل إلى صراع، لم يمنع أحياناً تحالفات بين بعض المذاهب لمواجهة مذاهب أخرى.

وهنا تطرح عدّة تساؤلات : هل يمكن عزل الصّراع المذهبي عن واقع القيروان السياسي بصفتها عاصمة لأفريقيّة، تعاقبت بها أنظمة سياسية متنوّعة من الناحية المذهبية ؟ هل يمكن أيضاً عزل ذلك الصّراع عن واقعها الاقتصادي - الاجتماعي، بما أنها تمثّل نسيجاً اقتصادياً - اجتماعياً متميّزاً ؟ ثم هل كان لهذا تأثير على الظاهرة العمرانية بالمدينة، مثلاً على توزيع الأحياء السّكنية بها، وحتى على توزيع فضاء مدينة الأموات نعني المقابر؟

للتنافس المذهبي جذور ربّما تعود إلى تاريخ تأسيس القيروان ذاتها. فعندما استقرّ الإسلام بها، لم يدخلها على شكل قوالب ثابتة، بل إنّه أتاها

على شكل نزعات واتجاهات. وتأثر ذلك الدين أيضا بنوعية شخصية الداعي. فهو إسلام سني موال للأمويين إذا كان الداعي سنيا مثل أعضاء بعثة عمر بن عبد العزيز. وهو إسلام خارجي إذا كان الداعي من الذين فرّوا من الاضطهاد الأموي بالشرق، وهو يلقي آذانا صاغية لدى البربر خاصة منهم الذين تمكنوا من التمييز بين تعاليم الإسلام من جهة وممارسات ولادة الأمويين من جهة أخرى.

وبحكم تنوع المذاهب بالشرق الإسلامي وتصارعها، تنوعت أيضا تلك المذاهب بالقيروان، ودخلت في صراع فيما بينها. إلا أن نوعية المصادر التي تحدثنا عن ذلك الصراع، والتي وصلتنا، فرضت علينا أن نتناوله من زاوية معينة.

فهي مصادر في جلّها مالكية سواء كانت كتب تاريخ أو كتب طبقات علماء المالكية. فهذا النوع من المصادر، لاسيما الأخيرة منها، يُصفي على المذهب المالكي صفة "البطل" في جلّ الأحداث التي ترويها. فهي تصوّره وهو يقاوم القدرية والاعتزال والاباضية والتشيع والمذهب الحنفي والمذهب الشافعي وغيرها. بعبارة أخرى فإن طبيعة تلك المصادر تفرض علينا أن نتحدّث عن الصراع المذهبي بالقيروان من خلال علاقة المذهب المالكي بالمذاهب الأخرى سواء كانت "مبتدعة" أو سنية. لم تحدثنا تلك المصادر مثلاً عن نوعية العلاقة بين المذهب الحنفي والمذهب الشافعي بالقيروان، أو عن علاقتهما بالمذهب الاباضي، اللهم إذا استثنينا ما يهتم بعلاقة التشيع بالمذهب الخارجي، وذلك من خلال ثورة أبي يزيد. وحتى بالنسبة إلى هذه الثورة، فقد تمّ التركيز على نوعية علاقة علماء المالكية بها⁽²⁾.

(2) المالكي : رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ج ١١، ص 292، 346.

ورغم هذه الملاحظات، ولأسباب منهجية، اضطررنا إلى تقسيم تاريخ الصراع المذهبي بالقيروان إلى مراحل ثلاث :

- مرحلة الصراع بين السنيين وأصحاب المذاهب " المبتدعة "، وتقف هذه المرحلة عند منتصف القرن IX/III.

- مرحلة الصراع بين السنيين ذاتهم، من منتصف القرن IX/III إلى أواخره.

- مرحلة الصراع بين السنيين والشيعة، من أواخر القرن IX/III إلى منتصف القرن XI/V.

على أن وضع هذه الحدود الزمنية لا يخلو من تعسف من جانبنا، إذ أنه لا يمنع تداخلا في نوعية الصراع بين تلك المراحل، وقد لاحظنا من جهة أخرى أن ذلك الصراع اتخذ عبر هذه المراحل أشكالا متنوعة.

أشكال الصراع المذهبي بالقيروان وتطوره :

مرحلة الصراع بين السنيين وأصحاب المذاهب " المبتدعة " إلى حد منتصف القرن IX/III :

نعني بالمذاهب " المبتدعة " في هذه المرحلة، أساسا المذهب الخارجي والقدريّة والاعتزال والارجاء، بينما نعني بالسنيين أصحاب المذاهب السنية التي تركزت بالقيروان وهي أساسا مذهب الأوزاعي ومذهب سفيان الثوري ومذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي ومذهب مالك بن أنس.

الصراع السني - الخارجي :

دخل المذهب الخارجي إلى القيروان في أواخر القرن VII/I على الأرجح، عن طريق داعيين هما عكرمة مولى ابن عباس، الذي دعا للمذهب الصّفري، وسلمة بن سعد الذي دعا للمذهب الاباضي.

ونتيجة لهذه الدعوة، سافر عدد من الطلبة إلى البصرة قبل سنة 758/140 لأخذ المذهب من مصدره، فالتقوا بشيخ الاباضية آنذاك وهو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة. وقد أطلق على هؤلاء " طلبة العلم " وهم خمسة، أشهرهم أبو الخطاب المعافري وعبد الرحمان بن رستم⁽³⁾.

وعلى أيدي هذين الرجلين تمّ تخليص القيروان من استبداد الصّفرية. إلا أن ميل أتباعهما إلى الفوضى، جعل أهل القيروان يطلبون النجدة من الخلافة العباسية. وفي هذه الظروف برز دور علماء القيروان السنيين، ويقودهم في ذلك قاضياها : أبو كريب جميل بن كريب المعافري الذي ساهم في محاربة الصّفرية سنة 758/140، ثم عبد الرحمان بن زياد بن أنعم الذي ترأس وفدا من العلماء القيروانيين يطلب النجدة من أبي جعفر المنصور⁽⁴⁾.

وانطلاقا من هذا نستنتج مدى تحمس أهل القيروان وعلمائها في مقاومة المذهب الخارجي، وهو مؤشر على ميلهم إلى الاتجاه السني. وبعودة القيروان إلى الحضيرة العباسية، ركزت ريح الخوارج بإفريقية. ساعد على ذلك أن ابن رستم، عند خروجه من القيروان، أسس دولة اباضية بتاهرت، فالتحقت به جلّ العناصر الخارجية التي كانت تقيم بالقيروان.

إلا أن هذا لا يعني أن النزعة الخارجية قد اندثرت تماما بتلك المدينة. فقد أشار أبو العرب إلى شيخين إفريقيين عاشا خلال القرن VIII/II، رميا

(3) Talbi (M.): L'émirat aghlabide..., Paris, 1966, p. 38; (الجعبري (فرحات) : نظام العزابة

عند الاباضية الومية في جربة، تونس، 1975، ص 19 - 20.

(4) أبو العرب : طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن البافي، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968، ص 219؛ المالكي : نفس المصدر ج 1، ص 160؛ ابن ناجي : معالم الإيمان. تونس، 1320 - 3 - 1902، ج 1، ص 170 - 172.

بالصّفرية⁽⁵⁾. كما كانت للصّفرية والاباضية خلق علمية نشيطة بجامع عقبة، قام سحنون بتفريقها إثر ولايته القضاء سنة 234 / 849، بل إنه أجبر بعض شيوخها على إعلان توبتهم على المنبر⁽⁶⁾. وهذا يعني أنه كان للقاضي سحنون دور لا يستهان به في القضاء على ما بقي من نزعات خارجيّة بالقيروان.

واعتمادا على هذا، نستنتج أنّ السّنين استعملوا عموما العصا الغليظة للقضاء على الخوارج بالقيروان. فما بداؤه الحملات العسكرية العباسية على إفريقية، أمّه القاضي سحنون.

هل هذا يعني أنّ الأحناف والشّافعية لم يساهموا في مقاومة بقايا الخوارج بالقيروان حتّى وإن كان ذلك بطرق أخرى ؟ المصادر المالكية لا تخبرنا بذلك، ومن جانبنا نميل إلى القول إنهم لم يتأخروا في هذا الشأن.

كيف هي الحال بالنسبة إلى علاقة السّنين بالأرجاء⁽⁷⁾ والاعتزال ؟

الصراع السّني - المعتزلي :

يذكر البلخي أنّ واصل بن عطاء (ت 131 / 9 - 748) أنفذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث ليدعو النّاس " إلى دين الله "، " فأجابه الخلق " ⁽⁸⁾. وانطلاقا من هذا، فقد دخل الاعتزال إلى إفريقية خلال العقود

(5) هما أبو الخطّاب الكندي ومعاوية الصّادحي (ت 199 / 814). على أنّ أبا العرب مال إلى الشك في صحة ما رمي به الصّادحي، لاسيما أنّ سحنون بن سعيد (ت 240 / 854) قد روى عنه (نفس المصدر، ص 161، 169).

(6) أبو العرب : نفس المصدر، ص 184، محمّد الطالبي (محقق) : تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تونس، 1968، ص 104، ابن ناجي : نفس المصدر ج II، ص 55.

(7) لن تناول بالتحليل ما يتعلّق بالأرجاء في هذا المقال، ونقتصر على الإحالة على بحثنا : المذهب المالكي بإفريقية من منتصف القرن VIII / II إلى منتصف القرن XI / V، تونس، نص مرقون، 91 - 1990، ص 319 - 326.

(8) انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس - الجزائر، 1986، ص 66 - 67 - 227.

الثلاثة الأولى من القرن II / VIII. وسواء صحّ ما ذكره البلخي حول انتشار الاعتزال بالمغرب أو لم يصحّ، فالهم أنّ المعتزلة كوّنوا مدرسة نشيطة بالقيروان. على أنّ السنين تجنّدوا بصفة مبكرة وبطرق مختلفة لمقاومتها. هذا إلى جانب مقاومتهم للقدرية.

فقد كتب عبد الله بن فروخ الفارسي (ت 185 / 801) إلى مالك بن أنس يستشيريه في الردّ على " أهل البدع "، فحذّره مالك من ذلك⁽⁹⁾. كما رفض ابن فروخ وزميله عبد الله بن غانم (ت 190 / 805) أن يصلّيا على ابن صخر المعتزلي، إذ قال هذا الأخير : " كلّ حيّ ميت، قدّموا دأبتي " (10).

ومن أهم المسائل المعتزلية التي شدّت انتباه القيروانيين مسألة النّظر إلى الله ومسألة الصفات التي تفرّعت عنها مسألة كلام الله. فعندما اعترض سليمان الفراء المعتزلي على أسد بن الفرات (ت 213 / 828) في مسألة النّظر إلى الله في الآخرة، ضربه أسد وطرده من مجلسه⁽¹¹⁾. أمّا سحنون بن سعيد فقد استغلّ منصبه في القضاء، ليفرّق حلق الدّرس التي كان يعقدها المعتزلة بجامع عقبة، وليستتيبهم في عقيدتهم. كما قدّم الرواية - الماثورة عن مالك - الأكثر تصلّبا فيما يخصّ الذي يقول إنّ القرآن مخلوق⁽¹²⁾.

(9) أبو العرب : نفس المصدر، ص 110، تراجم أغلبية، ص 48.

(10) أبو العرب : نفس المصدر، ص 108، تراجم أغلبية، ص 49.

(11) تراجم أغلبية، ص 63.

(12) قال فيه مالك : " زنديق فاقتلوه "، السيوطي (جلال الدّين) : تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك، مصر، المطبعة الخيرية، 1325 / 1907، ص 14. وفي رواية أخرى قال فيه مالك : " يجلد ويحبس "، القاضي عياض : ترتيب المدارك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت - طرابلس، 1968، ج 1، ص 174.

ورغم كل هذا، لم يتمكن السنيون من القضاء تماما على الاعتزال لأن الأغلبية دافعوا عنه ودانوا بالبعض من مبادئه، بل إن أحدهم وهو محمد ابن الأغلب حاول فرض فكرة خلق القرآن على السنيين، مما تسبب فيما أطلق عليه " المحنة " .

ولئن سائر البعض من الأحناف الأغلبية في توجههم المعتزلي، فإن المالكية تشددوا في مقاومة ذلك التوجه، بل إنهم كفروا من قال به. وفي هذا الإطار يمكن تنزيل مساهمة القاضي سحنون في مقتل ابن أبي الجواد هذا الذي يقول بالخلق (13).

عمد المالكية أيضا إلى الرد على الاعتزال عن طريق المناظرة والتأليف. فقد نسب القاضي عياض إلى محمد بن سحنون (ت 256 / 870) كتاب الحجة على القدرية وكتاب الرد على أهل البدع ثلاثة أجزاء (14).

وقصد التمكن من مواجهة المذاهب " المبتدعة " من اعتزال وإباضية وغيرها، سعى سحنون أيام قضائه (234 - 240 / 849 - 854) إلى التحالف مع الأحناف.

فقد اتخذ سحنون سليمان بن عمران (ت 270 / 883) زعيم الأحناف آنذاك، كتابا له، ثم عينه قاضيا جهويا بالأربس وباجة (15)، كما

(13) تراجع أغلبية، ص 106، 111.

(14) تراجع أغلبية، ص 173.

(15) انطلاقا من هذا التعيين كأننا بميكلوش موراني ظن أن سليمان بن عمران كان مالكي المذهب. فقد ذكر أن هذا القاضي " مال في أول أمره إلى مذهب أبي حنيفة " في حين أن المصادر متفقة على نسبته إلى مذهب أبي حنيفة (انظر م. موراني : " رواية كتب أهل المشرق بالقيروان في القرن الثالث للهجرة " ضمن محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي... نظم هذا الملتقى مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان في أبريل 1994، تونس، المؤسسة العربية للتوزيع، 1995، ط. 1، ص 214).

سمح له بأن يقضي حسب فقه أبي حنيفة. وبهذه الطريقة تركّز نفوذ القاضي سحنون، فوجّه ضربات موجعة إلى المذاهب " المبتدعة " .

وبمجرّد أن ضعفت تلك المذاهب، برزت من جديد، وبأكثر وضوح الخلافات بين أبناء البيت الواحد، نعني بين السنيّين ذاتهم، سواء كانوا مالكيّة أو حنفيّة أو شافعيّة. برز ذلك خاصّة منذ منتصف القرن III / IX أي بعد وفاة سحنون.

مرحلة الصراع بين السنيّين أنفسهم من منتصف القرن III / IX إلى أواخره :

إذا سلّمنا بما ذكر المقدسيّ، فإنّ أهل المغرب لم يعرفوا المذهب الشافعي⁽¹⁶⁾. لكن، اعتمادا على كتب طبقات المالكيّة، أمكن لنا التعرف على حوالي تسعة أسماء لعلماء شافعيّين كوّنوا مدرسة شافعيّة بالقيروان تميّزت بنشاطها خلال النصف الثاني من القرن III / IX. وذكر القاضي عياض من جهة أخرى أنّه " كان بالقيروان قوم قلّة في القديم أخذوا بمذهب الشافعي " ⁽¹⁷⁾. كلّ هذا يبيّن أنّ القيروان عرفت المذهب الشافعي، إلّا أنّ انتشاره بها كان ضئيلا.

وتميّز أصحاب ذلك المذهب بتمرّسهم في المناظرة، فتجنّد المالكيّة لمواجهةهم سواء عن طريق التّأليف أو عن طريق التّعنيف. فقد نسب القاضي عياض إلى عالمين مالكيين عاشا في النّصف الثاني من القرن IX/III، كتابين في الردّ على الشّافعي. هذان العالمان هما عبد الله بن طالب (ت 888/275) ويحيى بن عمر (ت 901/289) .

(16) المقدسيّ : احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي خويه، ليدن، مطبعة بريل، 1906 ط. 2، ص 236. وبهذه الرواية أخذ أ. بل في : الفرق الإسلاميّة في الشّمال الإفريقي، ترجمه عن الفرنسيّة عبد الرّحمان بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ط. 2، ص 129.

(17) القاضي عياض : نفس المصدر، ج 1، ص 54. تزعم الشّافعيّة آنذاك أبو عبد الله محمّد بن عليّ البجلي (ت 314 / 926).

ونسب من جهة أخرى عبد المجيد بن حمدة كتابا آخر في الردّ على الشافعي إلى أبي بكر بن اللّباد (ت 944/333)، بينما مال آخرون إلى نسبته إلى سعيد بن الحدّاد (ت 915/302) ⁽¹⁸⁾. على أنّ القاضي عياض ذكر أنّ سعيدا هذا قد توجه بالتّقد إلى الشافعي وكذلك إلى أبي حنيفة، دون أن تتغاضى عن كونه عاب مدوّنة سحنون ⁽¹⁹⁾.

وانطلاقا من هذا نستنتج أنّ سعيدا كان يميل إلى عدم التّقليد، بل الرّاجح أنّه كوّن بالقيروان مدرسة كلاميّة سنّية خاصّة به يمكن أن نطلق عليها اسم المدرسة الحدّادية، لهذا السبب وغيره، كان المالكيّة يتضايقون منه.

تضايق المالكيّة أيضا من " شاب شافعي " يدعى ابن العبّادي أو ابن العبّاداني، تنقّص يوما مالكا في مجلس ابن سحنون، فقام إليه شعبة بن زنون (ت 899/286) وضربه بنعله. فشكاه ابن العبّادي إلى القاضي المالكي عبد الله بن طالب، فسكت عنه، ثمّ انتهى ابن العبّادي بالرحيل إلى العراق، وهو مؤشّر على هزيمة المذهب الشافعي بالقيروان وضعفه، وبالمقابل هو دليل على مدى تفوّق المذهب المالكي هناك.

وعلى عكس المذهب الشافعي، عرف المذهب الحنفي انتشارا واسعا بالقيروان. فقد سيطر هذا المذهب بإفريقيّة على الأرجح خلال النّصف الأوّل من القرن IX/III ⁽²⁰⁾، لذلك كان من الطّبيعي أن يكون الصّراع الحنفي - المالكي أكثر حدّة.

(18) أبو بكر بن اللّباد: كتاب الردّ على الشافعي، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، تونس، 1986. إلّا أنّ إيريك شومان استبعد نسبة ذلك الكتاب إلى ابن اللّباد ومال إلى إمكانية نسبته إلى محمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت 881/268). انظر:

" A propos du kitab al-radd ala al-Shafi i "... dans conférences du séminaire de Kairouan, Tunis, 1995, p. 319-326.

(19) تراجم أعلّية، ص 352، وانظر الفهارس، ص 540.

(20) انظر مقالنا " المذهب الحنفي بالقيروان " مجلّة التاريخ العربي تصدرها جمعية المؤرّخين المغاربة، العدد 13، سنة 2000.

برز هذا الصراع بصفة واضحة مباشرة إثر وفاة القاضي سحنون، وتعيين سليمان بن عمران خلفا له. فقد بادر إلى مضايقة ابن سحنون وملاحقته بما أجبره على التّخفّي منه. ويعود ذلك إلى أسباب منها أنّ علماء المالكية دبّروا خطة لتقديم ابن سحنون لوظيفة القضاء بعد وفاة أبيه ⁽²¹⁾. فالمسألة هنا، تتعلّق بتنافس على منصب القضاء. والأخطر من ذلك أنّ ولاية القضاء أصبحت شبه متداولة بين المالكية والحنفية، فيعمد القاضي المعين، بصفة شبه آلية إلى امتحان القاضي المعزول، ومن هنا يأتي الاضطهاد المتبادل بين الطرفين. فعندما عزل سليمان بن عمران عن القضاء، طالب الأمير محمّد بن أحمد (250 - 261 / 864 - 875)، قاضي المالكية المعين عبد الله بن طالب بالنظر على سليمان، فلم يتورّع ابن طالب عن ذلك " واستخفى منه " ابن عمران.

وامتحان القاضي ابن عبدون (ت 909/297) " الذي كان عراقيا متعصبا على المدنيين " سلفه ابن طالب كلّ هذا يسمح لنا بأن نستنتج أنّ الامتحان والتّكيل كانا متبادلين بين المالكية والحنفية ⁽²²⁾.

فظاهرة الامتحان جعلت العلاقات الحنفية - المالكية، تدخل منعرجا جديدا كان من أهمّ نتائجه استفحال التعصّب بين الطرفين. فالقاضي يعمد أحيانا إلى استغلال منصبه للتسلّط على أصحاب المذهب المخالف. من ذلك مثلا أنّ القاضي الحنفي ابن عبدون ضرب أبا عبد الله محمّد بن الفتح

(21) حول هذه المسألة انظر القاضي التّعمان : افتتاح الدّعوة، تحقيق فرحات الدّشراوي، تونس، 1975، ص 61. كما امتحن ابن عمران صاحب مظالم سحنون وهو حبيب بن نصر (ت 897/284) وسجنه (ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 132).

(22) يفيدنا كتاب الحنّ لأبي العرب (تحقيق يحيى وهيب الجبوري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983) وضمن الفقرات التي تخص إفريقيا، أنّ المالكية تعرضوا لامتحان دون أن تكون لهم مساهمة في اضطهاد مخالفيهم. فقد تغاضى أبو العرب مثلا عن ذكر محنة ابن أبي الجواد على يدي القاضي سحنون في حين أنّه عرفنا بمحنة عبد الله بن طالب في موضعين من كتابه (ص 279، 462).

تسعا وسبعين درّة لأنّه بلغه أنّه " تكلم في أبي حنيفة " (23).

ومن مظاهر الصّراع بين المالكيّة والحنفيّة الشّتْم والسّخرية ومنع المخالفين من حضور دروس بعض العلماء، وكذلك المناظرات والتّفاخر بالرجال، هذا إلى جانب التّأليف للردّ على المالكيّة أو للردّ على الحنفيّة (24).

ولئن ركّزنا خلال النّصف الثّاني من القرن IX/III على الصّراع بين السّنيّين ذاتهم، فإنّ هذا لم يمنع آنذاك وجود صراع بين السّنيّين وأصحاب المذاهب " المبتدعة ". إلّا أنّه كان ثانويًا وجانبياً على الأرجح.

فقد أشرنا إلى أنّ الأغالبة مالوا إلى بعض المبادئ المعتزليّة، لذلك ظهرت مناظرات بين علماء السّنة وبعض الأمراء حول هذا الجانب، مثلاً تلك المناظرة التي دارت بين سعيد بن الحدّاد وإبراهيم بن أحمد حول القول بأنّ القرآن مخلوق (25).

سائر البعض من الأحناف الأغالبة في تلك المبادئ المعتزليّة، لذلك عرف الصّراع المالكي - الحنفي أحياناً نوعاً من الازدواج. فعندما قاوم المالكيّة الأحناف، عاتبوهم أيضاً على قبول البعض منهم بتلك المبادئ.

عرفت القيروان آنذاك مذاهب " مبتدعة " أخرى مثل التشيع (26). وقد صوّرت لنا كتب طبقات المالكيّة ذلك المذهب آنذاك وهو في حالة

(23) المالكي : نفس المصدر، ج II، ص 314، انظر مثلاً آخر من هذا النوع في تراجم أغلبية، ص 411.

(24) تجنّباً للإطالة، نحيل القارئ على أطروحتنا المذكورة ابتداء من ص 346.

(25) المالكي : نفس المصدر، ج II، ص 72 - 73.

(26) الطالبي (محمّد) : " الأوضاع التي مهّدت لقيام دولة الفاطميين بإفريقيّة "، ضمن أشغال ملتقى القاضي النعمان بالهدية، 1977، تونس، منشورات الحياة الثقافيّة، 1981، ص 31، 33.

سبات تام. إلا أن استفاقة كانت حاسمة خلال العقد الأخير من القرن IX/III. فقد عصف بالأغلبية ونصب الفاطميين مكانهم، وبذلك دخلت القيروان المرحلة الثالثة من الصراع المذهبي وهو الصراع السنّي - الشيعي.

مرحلة الصراع السنّي - الشيعي من أواخر القرن IX/III إلى منتصف القرن XI/V :

غطّت هذه المرحلة العهدين الفاطمي والزيّري إلى حدّ زحف بني هلال وتخريب القيروان في منتصف القرن XI/V. وهي مرحلة سيطر فيها الصراع السنّي - الشيعي.

على أن هذا لم يمنع بروز نوع آخر من الصراع، وهو الصراع الشيعي - الخارجي. إلا أنه لن يكون محلّ عناية لدينا هنا، لأنّ أهل القيروان لم يكن لهم أيّ دور في منطلقه.

تعتمد الدولة الفاطمية من الناحية المذهبية على الاتجاه الإسماعيلي، وقد سعى حكامها إلى تحويل أهل إفريقية لاسيما القيروانيين منهم، إلى مذهبهم. ولبلوغ ذلك، استعمل الفاطميون وسائل مختلفة، منها الإقناع عن طريق عقد مجالس للمناظرات، وقد لحقنا صدى هذه المجالس في طبقات الخشني وفي رياض النفوس للمالكي.

وبفضل تمرّسه في المناظرة والجدال، أحسن زعيم السنّيين آنذاك سعيد ابن الحدّاد الرّدّ عليهم. فعمد أبو العبّاس الصنعاني ثم عبيد الله المهدي إلى استعمال القوة، وكان أوّل ضحايا هذا الصراع المذهبي أتباع سعيد ابن الحدّاد مثل أبي بكر بن هذيل وإبراهيم الضبي، قتلًا سنة 909/297.

اضطهد الفاطميّون في مرحلة لاحقة بعض أتباع المدرسة الشافعية بما أنّ هؤلاء تميّزوا مثل أتباع المدرسة الحدّادية بتمرّسهم في المناظرة؛

فضرب أبو العباس بن السندي (ت قبل 932/320) مثلاً⁽²⁷⁾. ثم أتت مرحلة اضطهاد أتباع المذهب المالكي، لكن بطريقة ذكية. فقد تجتّب الفاطميون التعرّض لأشهر علماء المالكية، مكتفين في ذلك باضطهاد من كان أقل شهرة مثل عروس المؤذن، هذا الذي امتنع عن الأذان حسب الطريقة الفاطمية.

وتجاه التشيع، تنوّعت مواقف السنيين. هناك من انتهى منهم بالتحول إليه. وتؤكد المصادر المالكية أنّ هذه الظاهرة شملت الأحناف دون المالكية⁽²⁸⁾، بينما تجنّد هؤلاء لمقاومة التشيع.

يمكن تقسيم هذه المقاومة إلى صنفين : مقاومة سلبية ذات طابع سلمي، ومقاومة عملية ذات طابع ثوري.

تمثّل الصنف الأوّل من المقاومة أساساً في مقاطعة مؤسسات الدولة وأعوانها، مثل رفض الانضمام إلى الجيوش البحرية الفاطمية، ومقاطعة الجمعة والامتناع عن الصلاة وراء أئمة الشيعة أو عن الصلاة على جنائزهم أو محاولة استنقاص الخلفاء الفاطميين مثل تكفيرهم أو التنكّر لصحة نسبهم الهاشمي، ونسبتهم إلى اليهود، هذا إلى جانب التآليف، مثلاً ألف القلانسي (ت 969/359) كتاباً في الإمامة والردّ على الرافضة، كما نظم بعض الشعراء قصائد في هجاء بني عبيد. على أنّ جلّ هذه الأشعار نظمت وأنشدت خلال ثورة أبي يزيد (332 - 336 / 943 - 947).

مثّلت هذه الثورة فرصة سانحة لعلماء المالكية للدخول في مرحلة المقاومة العملية للفاطميين. فقد انضمّ عدد منهم إليها وساندها بالمال والعتاد والجند. إلّا أنّ هذه المساندة لم تكن خاصة بالمالكية، فقد ساند

(27) الخشنّي : طبقات علماء إفريقية، نشر الشيخ محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1914/1332، ص 215 - 217، تراجم أغلبية، ص 391.

(28) ستأتي مناقشة هذا الرأي.

الأحناف هذه الثورة، وهو دليل على أنهم لم يتشربوا كلهم، بل إن عددا منهم احتفظ بمذهبه السنّي وعارض الشيعة. ويبدو أنهم عادوا إلى التحالف مع المالكية ليكونوا جبهة قويّة ضدّ التشيع، وبدون هذا كيف يمكن لنا تفسير تلك الألفة العجيبة بين المالكية والحنفية التي أشار إليها المقدسي خلال القرن X/IV ؟ بل إنه أكد أنّ " الغلّ ارتفع من قلوبهم " ⁽²⁹⁾، يعني الحقد المتبادل الذي كان غمر قلوبهم في العهد الأغلبي، لاسيما خلال النصف الثاني من القرن III / IX.

ورغم كلّ هذا، فقد مثّلت ثورة أبي يزيد منعرجا هامّا في العلاقة بين السنّين والفاطميين. فقد اضطرّ الخليفان الفاطميان الأخيران بإفريقية إلى الاعتراف بقوة المذهب المالكي، فعين المنصور (334 - 946/341 - 953) قاضيا مالكيًا بالقيروان وهو ابن أبي المنصور، وتواصل مفعول هذا الإجراء إلى ما بعد العهد الفاطمي. كلّ هذا يسمح لنا بالشكّ في تلك النظرية التي بالغ فيها أصحابها عند حديثهم عن القطيعة بين أهل إفريقية والفاطميين ⁽³⁰⁾، وبالتالي عند تفسيرهم لرحيل الفاطميين إلى مصر.

رحل المعزّ لدين الله الفاطمي إلى القاهرة سنة 973/362، وعين بلكين بن زيري نائبا له على المغرب. كان ذلك مقابل شروط منها الاحتفاظ بالتشيع كمذهب رسمي للدولة. تضايق أهل القيروان من هذا الوضع وسعوا بزعماء علمائهم من المالكية إلى تغييره. فقد طمحووا إلى دفع الزيريين إلى نبذ التشيع لفائدة المذهب المالكي حتى يتمكّن هذا المذهب من الشرعية السياسية. أبدى الزيريون تفاعلا مع هذا المطلب. وفي هذا الإطار أتت محاولة فاطمية عن طريق إرسال عندد من الدعاة إلى

(29) المقدسي : نفس المصدر، ص 225.

(30) انظر مثلا حسين مؤنس في : "Le malékisme et l'échec des fatimides en Ifriqiya", in études d'orientalisme, dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal, Paris, 1962, p 197 - 220.

إفريقية، لإعادة أهلها وحكّامها إلى الجادة. فما كان من أهل القيروان إلا أن قتلوا أحد هؤلاء الدّعاة، ثم ذلك في عهد باديس بن المنصور (386-406/996-1016). وهو دليل واضح على أنّ الصّراع المذهبي بالقيروان بادر بالدّخول في منعرج خطير ليبلغ أوجه في عهد المعزّ بن باديس.

التجروؤ على قتل أحد الدّعاة الفاطميين هو دليل أيضا على مدى تعاظم نفوذ أتباع المذهب المالكي بالقيروان. هناك مظاهر أخرى لتعاظم نفوذ هؤلاء الأتباع منها ما يهتمّ الناحية الفكرية. فقد رفع الحظر الجزني الذي كان مسلّطا على المذهب المالكي، وأصبح من الممكن تدريس فقهه في الأماكن العموميّة. وبذلك استعادت الدّراسات المالكيّة نشاطها بالقيروان، فنخب بها فقهاء أعلام من أبرزهم ابن أبي زيد القيرواني (ت 386/996) وأبو الحسن القابسي (ت 403/1012).

كان لهؤلاء الفقهاء دور هام في تأطير العامّة وفي تأجيج حقدها على الشيعة. فقد أصدروا فتاوى منعوا بها التّزاوج مع الشيعة، وكفّروهم بل إنهم استحلّوا دمهم.

في هذا الإطار دخل الصّراع المذهبي منعرجا لم تعرف إفريقية له مثيلا، نعني التّصفية الجسديّة للشيعة.

فقد اندفعت العامّة لتقتيل الشيعة بالبلاد بما في ذلك الأطفال والنّساء. ويبدو أنّ مدينة تونس كانت هي المبادرة إلى هذا الإجراء سنة 406/1015 وذلك بزعامة المؤدّب محرز بن خلف (ت 413/1022). ثمّ ما لبثت أن سارعت القيروان باقتفاء أثرها برئاسة أبي علي بن خلدون (ت 407/1016) " زعيم السنّة وشيخ هذه الدّعوة " على ما ذكر القاضي عياض.

فقد تمّ تقتيل الشيعة بالقيروان سنة 1016/407 في مناسبتين :
الأولى خلال أوّل زيارة قام بها الأمير الشاب المعزّ للقيروان حيث قتل
ثلاثة آلاف شيعي بموضع أصبح يعرف بـ " بركة الدّم "، والثانية بعد بضعة
أشهر أيام عيد الفطر، فما كان ممّن بقي من الشيعة إلّا الفرار إلى مساجد
البادية أي أنّهم خرجوا من القيروان، فتمّت ملاحقتهم وهناك قتلوا.

على أنّ هذه المجازر يبدو أنّها كانت عفوية، إذ يظهر أنّه لم يكن
للزّيريين دور فيها، والدليل على ذلك أنّهم سارعوا بملاحقة مدبريها،
وقتلوا أبا علي بن خلدون. ومع إعلان القطيعة عن الفاطميين حوالي
سنة 1048/440⁽³¹⁾، أمر المعزّ بصفة علنيّة بملاحقة من بقي من الشيعة
وتقتيلهم، لذلك السّبب لم يبق لهم أثر بالقيروان، بل بالبلاد ككل لأنّه
لاحقهم حتّى بنقطة التي احتموا بها.

تبذ المعزّ أيضاً المذهب الحنفي جاعلاً من المالكيّة مذهباً رسميّاً
للدولة⁽³²⁾، وبذلك تمّ الانتصار لهذا المذهب وبصفة نهائيّة على بقيّة
المذاهب. على أنّ ذلك الانتصار لم يكن نتيجة لذلك القرار السياسي، بل
إنّه كان - على ما يبدو - ثمرة لصراع طويل وممرير كان لعلماء القيروان
دور هامّ في الخوض في غماره.

هل يمكن أن نستنتج من هذا أنّ ذلك الصّراع ارتبط بمعطيات دينيّة
خالصة متعلّقة بعمق الإيمان، إيمان المالكيّة في صحّة مذهبهم، أم أنّه ارتبط
بمعطيات أخرى ؟

(31) ذكر ابن عذاري أنّه كان لإعلان القطيعة " سرور عظيم " بالقيروان (البيان الغرب في
أخبار الأندلس والغرب، تحقيق ج. م. كولان وليفي - بروفسال، الدار العربيّة للكتاب،
1983، ط. 3، ج. 1، ص 277).

(32) يقدّم هذا الإجراء دليلاً آخر على أنّه من الخطأ القول إنّ كلّ الأحناف تشرّقوا خلال العهد
الفاطمي.

طبيعة الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها
الاقتصادي - الاجتماعي والعمراني :

طبيعة الصراع المذهبي بالقيروان :

مثلاً استنتجنا أعلاه، عرف الصراع المذهبي بالقيروان تطوراً، إذ أنه مرّ بمراحل ثلاث. وكنتيجة لذلك، فقد اختلفت طبيعته من مرحلة إلى أخرى.

فهو لم يكن عنيفاً في العهد الأغلبي بالدرجة التي تريد أن تصوّره كتب طبقات المالكية. فمحنة القرآن التي تعرّض لها علماء المالكية ليس لها وجه شبه بما كانت عليه بالشرق الإسلامي من ناحية عنفها وطول فترتها⁽³³⁾. فعندما امتحن سحنون، ورفض القول بالخلق، لم يقع التّكيل به، بل حكم عليه بلزوم بيته والامتناع عن الإفتاء. ولئن بالغت كتب طبقات المالكية في تصوير هذه المحنة، فهي تهدف من وراء ذلك إلى تمجيد علماء المالكية وتقديمهم في صورة أبطال لا يقلّون أهمية عن إمام الخنابلة. وهي تسعى أيضاً إلى تمييزهم عن الأحناف الذين ساير بعضهم الأغلبية في هذه " البدعة " .

ونتيجة لقلّة عنف محنة القرآن بالقيروان، أصبحت إفريقية ملجأ لبعض العلماء المشاركة الذين فرّوا من ملاحقاتها بالشرق، ومثال زيد بن بشر (ت 856/242) يؤيد ذلك⁽³⁴⁾.

(33) دامت المحنة بالشرق الإسلامي حوالي ثلاثين سنة. وحول عنفها واختلاف المصادر في تقييم ذلك انظر : Laoust (Henri) : *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. 102, 108, 111.

(34) تراجم أغلبية، ص 149، أبو العرب : كتاب الحن ص 458، انظر مثلاً آخر (ص 215) يخصّ أبا الحسن الكوفي العجلي (ت 874/261) الذي هرب من العراق أيام المحنة وتوجّه إلى إفريقية.

قدّمت تلك المصادر علماء المالكيّة في صورة ضحايا الصّراع المذهبي في العهد الأغلبي، مؤكّدة أنّ المتسبّين فيه هم قضاة الحنفية لاسيما الذين " تمعزلوا " منهم، في حين أنّ المبادر الأول في امتحان سلفه من القضاة هو القاضي سحنون ذاته.

في العهد الفاطمي، ارتفعت درجة عنف الصّراع المذهبي، إذ تحدّثت المصادر المالكيّة - مع مبالغة - عن آلاف من المالكيّة الذين سجنوا آنذاك واضطهدوا وقتلوا⁽³⁵⁾. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ هذا العنف ظلّ متواصلا طيلة العهد الفاطمي. فقد افتتح الفاطميون عهدهم بالتصّلب من الناحية المذهبية، ثمّ مالوا إلى التسامح مع تذبذب ليحبّذوا التسامح في الأخير بعد ثورة أبي زيد، فتوقّر الظّرف الملائم لظهور نوع من الوئام بين الفاطميين والمالكيّة، لهذا السبب وغيره، استبعدنا أن يكون للقطيعة بين الفاطميين والمالكيّة دور كبير في رحيل أولئك إلى مصر.

وفي العهد الزّيري، ارتفعت درجة عنف الصّراع المذهبي إلى أبعد الحدود، إذ أنّها بلغت مستوى التّصفية الجسديّة.

وما يمكن أن نستنتجه عموما، هو أنّ التّعصّب المذهبي كان يتزايد حدّة وخطورة مع تأخّر الزّمن، فهو قليل العنف في العهد الأغلبي، بينما ارتفع نسق ذلك العنف في العهد الفاطمي ليبلغ أوجه في العهد الزّيري. هذه الظّاهرة يمكن أن تصح أيضا بالنسبة إلى الصّراع الديني أي الصّراع بين أصحاب الديانات المختلفة.

(35) انظر مثلا المالكي : نفس المصدر ج ١١، ص 345 - 346.

خلفيات الصّراع المذهبي السياسي والاقتصادي . الاجتماعية بالقيروان :

الخلفيّة السياسيّة :

مثّل تأسيس القيروان سنة 670/50 حدثاً حاسماً في تاريخ الإسلام بالمغرب. فقد استقرّ بها الفاتحون لتركيز الدين الجديد بتلك البلاد. على أنّ جلّ هؤلاء الفاتحين كانوا من العرب، وهذا يعني أنّ القيروان مثّلت موطن العرب المساندين للخلافة الأمويّة ثمّ للخلافة العبّاسيّة السنيّتين. إن صحّ هذا، يمكن أن نقول إنّ هؤلاء العرب كانوا عموماً من السنيّين⁽³⁶⁾، تجنّدوا لمحاربة البربر الذين انتشرت بينهم مذاهب الخوارج. فعندما هاجمت ورفجومة الصّقرية القيروان، قاومها أهل القيروان بصفتهم سنيّين ممثّلين لشعب فاتح، بينما كانت تخامر البربر آنذاك نزعة قوميّة ترمي إلى التخلّص من هيمنة ذلك الشعب أو على الأقلّ من عسف ولاته الذين خرجوا عن تعاليم الإسلام. فالصّراع هنا، له صبغة سياسيّة واضحة.

ورغم انتصار القيروان على الثورات البربريّة الخارجيّة، استمرّ حضور بعض الانفار الخارجيّة بها، فتجنّد علماء تلك المدينة لاسيما السنيّون منهم لمحاربتها وذلك بزعامة سحنون وبتأييد من الأمراء الأغلبية. وهذا يعني أنّ مقاومة أولئك للخوارج لا تخلو من صبغة سياسيّة.

تجنّدت تلك المدينة أيضاً لمقاومة الاعتزال، هذا المذهب الذي لم يلق صدًى لدى عامّة البربر. فقد مسّ ذلك المذهب الطبقة الأرستقراطيّة وعلى رأسها الأغلبية ذاتهم. وفي هذا الاختيار موقف سياسي إذ فيه تعبير عن الاعتراف بالتبعية للخلافة العبّاسيّة. قدّم الأغلبية أيضاً المذهب الحنفي

(36) نعت الأستاذ محمّد الطالبي القيروانيّ بأنّها " قلعة الاتجاه السنيّ "، انظر : E. I., 2, IV, Kayrawan, p. 860.

مسايرة منهم لآسيادهم العبّاسيّين، إلّا أنّ وزراءهم بني حميد كانوا يدافعون عن المذهب المالكي، لاسيّما أنّ هذا المذهب أصبح مذهب العامّة خلال النّصف الثّاني من القرن IX/III، بذلك اكتسب الصّراع المذهبي الحنفي - المالكي بالقيروان طابعاً سياسياً.

سعى الأغلبية من جهة أخرى إلى إضرام نار هذا الصّراع، حتّى تستجد بهم أطراف هذا الصّراع، وبذلك يتسرّب الضّعف في صفوفها ويتمكّنون من السّيطرة عليها. يظهر هذا من خلال ظاهرة امتحان القضاة لبعضهم البعض، كما يظهر ذلك من خلال مثال محمّد بن سحنون الذي استنجد بالأمير حتّى يرفع القاضي الحنفي سليمان بن عمران يده عنه، ويكفّ عن طلبه ومضايقته.

في العهد الفاطمي، سعى أولو الأمر إلى نشر الدّعوة الإسماعليّة قصد تيسير حكم البلاد وبالتالي تسهيل استخلاص مواردها الجبائيّة، خدمة لمطامحهم التّوسّعيّة الكبرى بالشرق الإسلامي. إلّا أنّ المقاومة السّنيّة بالقيروان، والمقاومة الخارجيّة خاصّة، عطّلت هذا المشروع. بل إنّ المهدي استنتج أنّ الإقامة بالقيروان لا تخلو من مخاطرة، فسارع بالخروج منها وبني المهديّة حتّى " يأمّن على الفاطميّات ".

أمّا في العهد الزّيري، لاسيّما في عهد المعزّ بن باديس، فقد كانت للصّراع المالكي - الشّيعي خلفيّة سياسيّة واضحة. فعلماء القيروان الذين أطروا العامّة لتقتيل الشّيعيّة، سعوا إلى دفع الزّيريين إلى التحرّر من التّبعيّة للفاطميّين، وبالتالي تمكين المذهب المالكي من الشّرعيّة السياسيّة. أمّا المعزّ الذي سايرهم في ذلك سرّاً ثمّ علناً، فقد ركب سفينة المذهب المالكي لبلوغ طموحاته السياسيّة الدّفيئة المتمثّلة في الاستقلال عن الفاطميّين.

هل يمكن الاقتصار على الخلفيّة السياسيّة لتفسير الصّراع المذهبي بالقيروان ؟

خلفيّة الصّراع المذهبي الاقتصاديّة - الاجتماعيّة بالقيروان :

رغم أهميّة عدد العرب بالقيروان منذ تأسيسها، فقد تميّزت هذه المدينة بتنوّع العناصر البشريّة المقيمة بها.

عناصر فارسيّة وأخرى بربريّة وسودانيّة وصقلبيّة، هذا دون ذكر للذميين. تعايشت هذه العناصر طبقا لتنظيم اجتماعي معين احتل فيه العرب قمة هرم المجتمع، بينما احتل البربر أسفله.

ساد بين الأرستقراطية العربيّة الفكر السنّي المحافظ المؤيد للخلافة بالشرق، والمؤيد أيضا لمبدأ تمييز العنصر العربي على العنصر البربري. وفي هذا الإطار تنزّل الأحاديث المنسوبة إلى الرسول التي تهجّن البربر، وتبّلور الأراجيف التي تتهم كل البربر بالانتماء إلى المذهب الخارجي. لقد انبهر البربر فعلا بالفكر الخارجي المناادي بالعدل والمساواة بين الأجناس، إلّا أنّه ليس من المؤكّد أنّ كلّ البربر بالقيروان انساقوا وراء هذا التيار. فالبربر هناك كانوا في جلّهم موالبي وعبيدا، لذلك من الطّبيعي أن يقلّدوا أسيادهم العرب في توجّههم السنّي. وحتىّ يعبّر البربري هناك عن تنكّره للمذهب الخارجي، قدم المذهب الأكثر عداوة للخوارج، نعني المذهب المالكي، بل إنّ تنكّر أحيانا حتّى لنسبه البربري، ومثال البهلول بن راشد (ت 799/183) في هذا الشّأن معروف. فقد تنكّر هذا العالم الزّاهد القيرواني لأصله البربري وأبدى أحيانا شيئا من التكلّف في تمسّكه بمذهب السنّة (37).

لهذا السّبب وغيره، سيطر الفكر السنّي بالقيروان بصفة مبكّرة، ولهذا السّبب أيضا يصعب الحديث عن صراع سنّي - خارجي ذي صبغة اجتماعيّة داخل القيروان.

(37) أبو العرب : طبقات، ص 128، 134 .

بالنسبة إلى الاعتزال، تتغير المعطيات جزئياً. فقد رأينا أن هذا المذهب لم يمسّ البربر، وأنه اقتصر عموماً على بعض الأوساط الأرستقراطية سواء كانت عربية أو فارسية. رأينا أيضاً أن البعض من الأحناف سايروا الأغلبة في بعض المبادئ المعتزلية.

على أن عدداً من هؤلاء الأحناف كان ينتمي إلى العنصر الفارسي، وهو أمر لا يستغرب بما أن صاحب المذهب الحنفي، وهو أبو حنيفة، فارسي الأصل، وبما أن ناشره بالقيروان، وهو أسد بن الفرات، له نفس الأصل.

تركّز من جهة أخرى، مورد عيش عدد من هؤلاء الأحناف على التجارة الكبرى.

وعند المقارنة، نستنتج أن هؤلاء لا يتفقون مع المالكية في هذين الجانبين. فإمام المذهب المالكي، مالك بن أنس، عربي الأصل، وناشر ذلك المذهب بإفريقية، وهو سحنون، ينتمي إلى نفس الأصل. لذلك رجّحنا التفاف عدد هامّ من عرب القيروان حول زعماء هذا المذهب.

كان المالكية من جهة أخرى يتورعون من المكاسب المتأتية من التجارة الكبرى، لأسباب منها كراهة مالك المتاجرة مع دار الحرب. وقد أيده في ذلك سحنون. كره هذا الأخير أيضاً المتاجرة مع بلاد السودان⁽³⁸⁾. هذا إلى جانب ما في التجارة الكبرى من إمكانيات لتعاطي الربا. فقد أصرّ المالكية على منع الربا، بينما عمّد الأحناف إلى ما أطلق عليه الحيل الشرعية، وقد جسّم هذه الحيل بالقيروان عبد الله بن سعيد بن الأشج الحنفي (ت 899/286).

(38) ابن أبي زيد : كتاب الجامع، تحقيق عبد الحميد التركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، ط. 2، ص 282 - 283، تراجع أغلبية، ص 126.

تستوجب التجارة الكبرى أيضا التعامل مع الصيارفة، وقد عرفنا المالكى بالتضييقات التي سلّطها القاضي عبد الله بن طالب على الصيارفة (39).

كلّ هذه المسائل التي تهّم الجانب الاقتصادي - الاجتماعي كانت لها مساهمة في تذكية الخلافات المذهبية بين الحنفية والمالكية.

استنتجنا من جهة أخرى أنّ القاعدة الاجتماعية لدى المالكية خلال النصف الثاني من القرن IX/III تميّزت بالتنوع والاتساع. فقد اتّبع المذهب المالكى بالقيروان عدد هام من العرب وكذلك من البربر. وهذا يعني أنّه وجد أثرياء ومتواضعون اجتماعياً في إطار أتباع ذلك المذهب.

تركّزت ثروة المجموعة الأولى على الممتلكات الفلاحية الشاسعة وتربية المواشي الكثيرة (40)، بينما كان مورد عيش المجموعة الثانية يعتمد على الصناعات الصّغرى بالأساس والتجارة الصّغرى أيضا (41).

مثلت، من جهة أخرى، خطتا القضاء وإمامة الصلاة أحد موارد العيش بالنسبة إلى البعض من المالكية والحنفية أيضا، فكان التنافس بين الطرفين على ولايتهما. ويقدم آبن سحنون الذي رغب في ولاية قضاء القيروان بعد أبيه أحسن مثال. على أنّ ولاية القضاء هي سبيل أيضاً للزعامة وتوسيع النفوذ.

(39) المالكى : نفس المصدر، ج 1، ص 506 - 507.

(40) كمثال عن ذلك، يمكن أن نذكر عبد الله بن طالب.

(41) ضبطنا أربع عشرة حالة من المالكية عاشوا في القيروان خلال العهد الأغلبى وذلك انطلاقاً من كتب طبقات المالكية، وهم يتوزعون كما يلي : اثنان تجار صغار، اثنان في البناء وتسعة حرفيون.

استغل ابن سحنون كذلك الخطوة التي كان يتمتع بها لدى " أحد رجال الأمير "، قصد تمكين عبد الله بن طالب من ولاية صلاة جامع عقبة على حساب إمام حنفي كان عينه القاضي سليمان بن عمران.

كلّ هذا يعني أنّه من الصّعب فهم الصّراع المذهبي المالكي - الحنفي دون ربطه بالخلفيّة الاقتصاديّة - الاجتماعيّة. وبذلك يمكن الشكّ في تلك الصّورة النّاصعة التي قدم عليها عبد العزيز المجذوب علماء المالكيّة. فهم - دون غيرهم - أبطال ثبتوا لمقاومة " كلّ الأفكار الضّالّة الهدّامة "، وذلك " بفضل إيمانهم الصّادق ". على أنّهم في نظره " لم يقاوموا الأحناف لكونهم أحنافا، بل لكونهم عراقيين قدموا إفريقيّة لا لغاية العلم وخدمة الدّين وتركيز قواعده، إنّما جاؤوها - بدافع الطّمع - لخدمة أغراض رجال الحكم من الأغلبية، فنقلوا معهم الاعتزال وأخذوا النّاس بالقول بخلق القرآن وجاراهم في ذلك السّاسة والخاصّة " (42). فالأحناف - في نظره دائما - أجنب عن البلاد، استبدّ بهم الطّمع، في حين أنّ المالكيّة، أبناؤها، ملائكة طاهرون. وما أبعدنا هنا عن الواقع.

فقد كانت للمالكيّة مصالح دنيويّة دافعوا عنها، ولبلوغها تعاونوا مع الأغلبية، فمكّنهم هؤلاء من مناصب هامّة مثل القضاء والإفتاء وإمامة الصّلاة، وإدارة شؤون الأحباس أيضا (43). وكدليل على تعاونهم مع الأغلبية، حرّض المالكيّة العامّة على رفع راية الجهاد ضدّ أبي عبد الله الصّنعاني.

(42) المجذوب (عبد العزيز) : الصّراع المذهبي بإفريقيّة، تونس، 1975، ص 236، 242، والادهمي من هذا أنّ مؤلّفي كتب طبقات المالكيّة لم يبلغوا هذا الحدّ عند تعريضهم بالأحناف. ربّما إذا استثنينا ما يتعلّق بنعتهم لهؤلاء بـ " العراقيين ".

(43) حول علاقة المالكيّة بالأحباس، انظر مقالنا " الأحباس بإفريقيّة وعلماء المالكيّة إلى منتصف القرن XII/VI "، الكراسات التّونسيّة عدد 174، الثّلاثية الثّالثة لسنة 1996.

كلّ هذا يعني أنّ المالكيّة كانوا خلال النصف الثاني من القرن IX/III في وضع اجتماعي حسن.

ومع قيام الدولة الفاطميّة، انهار هذا الوضع. فقد فقد المالكيّة مناصبهم الدينيّة، بما أنّهم رفضوا أن " يتشرّقوا "، وحرّموا من الإشراف على الأحبّاس، بما أنّ الفاطميين استولوا على نسبة لا يستهان بها منها، وتراجع إشعاعهم العلمي بما أنّ أولئك منعوا من الإفتاء بفقّه مالك، فكانت النتيجة أن افتقر جلّ علماء المالكيّة (44).

وعلى أنقاض المجتمع الأغلبي قامت أرسقراطية متكوّنة من المتشيعين لتتربّع على قمة هرم المجتمع.

وفي هذا الإطار اشتدّت مقاومة المالكيّة للفاطميين، فالتحموا بصفة فعليّة بالعامّة، وحرّضوها عليهم. ساند تجّار القيروان هذه المعارضة لأنّهم يشكون أيضا من ثقل الضرائب، كما ساندوا عدد من الأحناف، وقد برز هذا بصفة واضحة أيّام ثورة أبي يزيد.

ولتبرير هذه المقاومة دينيّا، أصدر فقهاء المالكيّة فتاوى في تكفير الفاطميين وتكفير من سايرهم في دعوتهم.

ساهمت هذه الفتاوى في تأجيج حقد العامّة على الشيعة، فعمدت إلى تقتيلهم في العهد الزيري. على أنّ هذه المجازر لم تخل من نزعة اجتماعيّة واضحة. فقد ذكر ابن عذاري أنّ العامّة بالقيروان نهبت آنذاك " دور الشيعة وأموالهم " (45). استولت العامّة أيضا على مخازن محاصيل

(44) كأمثلة عن ذلك، انظر الخشنّي : نفس المصدر، ص 168 - 169، 172، 232، تراجم أغلبيّة،

ص 377، 379، ابن ناجي : نفس المصدر، ج III، ص 8 - 9.

(45) ابن عذاري : نفس المصدر، ج I، ص 268.

أثريائهم، ظهر ذلك بصفة واضحة بمدينة تونس سنة 1015/406، عندما استولت العامة على " مطامير ابن العظيم " (46).

لم لا، وقد ظلت الأرستقراطية إلى ذلك الحين شيعية بالأساس ؟
لم لا أيضا وقد عرفت إفريقية منذ سنة 395 / 5 - 1004 أزمة اقتصادية - اجتماعية حادة أثرت على فلاحتها وحتى على توازنها الديموغرافي ؟ (47).

وإذا علمنا أن للصراع المذهبي بالقيروان خلفية اقتصادية - اجتماعية، تتساءل هل كان لذلك الصراع تأثير على الجانب العمراني بها، أي على توزيع الأحياء السكنية بها، ثم هل شمل ذلك التأثير مدينة الأموات نعني المقابر؟

تأثير الصراع المذهبي على الجانب العمراني بالقيروان :

تأثير الصراع المذهبي على توزيع الأحياء السكنية بالقيروان :

حول هذا الجانب، تتميز الأخبار بالتضارب والضبابية.

فبالنسبة إلى الصراع المذهبي الحنفي - المالكي، ذكر الخشن، وهو مالكي، أنه أدرك يحيى بن محمد بن قادم الحنفي وقد تقدّم به العمر،

(46) مناقب محرز بن خلف لأبي الطاهر الفارسي، تحقيق هادي روجي إدريس، باريس 1959، ص 124.

(47) فنتيجة لهذه الأزمة " خلت المساجد بمدينة القيروان وتعطلت الأفران والحمامات " (ابن عذاري : نفس المصدر، ج 1، ص 257). وحول خطورة آثار هذه الأزمة على الهياكل الاقتصادية - الاجتماعية بإفريقية انظر : Talbi (M) : Droit et économie en Ifriqiya au 11e/IXe siècle..., in Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale, Tunis, 1982, p. 204 - 211.

وأنه كان يتردد عليه في " مسجده المعروف بمسجد ابن قادم " ، وأنه كان له " جارا ملاصقا " (48). فهذا الخبر يفيد أن الحنفي يسكن مجاورا للمالكي. إلا أن الخبر الذي أورده القاضي عياض، في إطار حديثه عن تخفّي يحيى بن عمر من القاضي الحنفي محمد بن عبدون (ت 909/297)، يفيد إمكانية تجمع الحنفية في حيّ خاص بهم : " فمرّ على دور بعض أهل العراق وبها مشعل فخاف أن يروه " (49).

أما بالنسبة إلى الصراع المذهبي المالكي - الشيعي، فليس من الغريب أن الشيعة كانوا متركزين في مرحلة أولى بالمهدية، ثم استقرّ عدد منهم بصبرة المنصورية وبالقيروان حيث أقام ممثلو الزيريين قبل أن يلتحق بها المعز بن باديس. فهل أقام هؤلاء الشيعة في أحياء خاصة بهم بالقيروان ؟

اعترضا خبر قد يفيد ذلك. فقد ذكر ابن عذاري في إطار حديثه عن مجزرة سنة 1016/407 ما يلي : " وكان بمدينة القيروان قوم بحومة تعرف بدرّب المعلى يستتروا بمذهب الشيعة " (50).

هل يمكن الاقتصار على هذه المعطيات للحديث عن توزيع للأحياء السّكنية بالقيروان حسب الانتماء المذهبي ؟ (51).

نستبعد ذلك، ولا ندري هل أن المعطيات الخاصة بتوزيع القبور في مدينة الأموات، ستساعدنا على حلّ هذا الإشكال.

(48) الحشني : نفس المصدر، ص 197.

(49) تراجم أغلبية، ص 268.

(50) ابن عذاري : نفس المصدر، ج 1، ص 268.

(51) عند تأسيس القيروان، قسّمت الأحياء السّكنية بها اعتمادا على مبدأ الانتماء القبلي.

تأثير الصراع المذهبي على مدينة الاموات :

ذكر ابن ناجي أن محمد بن عبدون " دفن بباب سلم ⁽⁵²⁾ جوار القاضي سليمان بن عمران "، وكلاهما حنفيان ⁽⁵³⁾. كما ذكر في مكان آخر أن جبلة بن حمود (ت 911/299) " دفن بباب سلم متصلا بقبر البهلول بن راشد من الشرق "، وكلاهما مالكيان ⁽⁵⁴⁾. وهو أمر يفيد أنه لا توجد مقابر خاصة بكل مذهب، بما أن أصحاب المذاهب دفنوا في نفس المقبرة، بل إن أبا محرز القاضي المعتزلي (ت 829/214) دفن هنالك ⁽⁵⁵⁾.

وبالمقابل، من الممكن أنه وجد نوع من التقسيم للمقبرة إلى فضاءات تأخذ بعين الاعتبار الانتماء المذهبي. يؤيد هذا أن حماس بن مروان (ت 916/304) دفن بباب نافع ⁽⁵⁶⁾ " قرب قبر سحنون بن سعيد من الجوف خارج حوطته " ⁽⁵⁷⁾. دفن قرب قبر سحنون أيضا ابنه محمد " قبلة

(52) يعني مقبرة باب سلم وربما أسلم. توجد شمال غرب القيروان، وهي أقدم مقبرة بتلك المدينة، كانت تسمى أيضا مقبرة قريش، وقد سميت في وقت لاحق مقبرة الجناح الأخضر.

(53) ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 188، يؤيد هذا التجاور ما لاحظته ب. روا وب. بو انسو عند نشرهما لشواهد القبور بالقيروان، في *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, 1950, Vol. II, fasc. I, p. 133, 173 على أننا سنعتمد على هذا المرجع عند دراستنا لشواهد القبور.

(54) ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 119.

(55) ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 25. دفن في تلك المقبرة أيضا عبد الله بن الأشج وحبیب بن نصر صاحب مظالم سحنون، وسعيد بن الحداد (ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 215, 156, 132).

(56) يعني مقبرة باب نافع، وهي توجد شرقي القيروان.

(57) ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 226.

أبيه، بينه وبين أبيه خطوات " (58). وهذا يعني - على ما يظهر - أن قبر سحنون مثل نواة مركزية لفضاء خاص بالمالكية، وهو أمر لاحظته س. أوري عند حديثه عن مقبرة باب الحرب ببغداد. فقد دفن عدد من الحنابلة في ظلّ قبر أحمد بن حنبل، كما دفن عدد من الأحناف في ظلّ قبر أبي حنيفة (59).

إلا أن وجود قبر سليمان بن عمران بالقرب من قبر أبي بكر عتيق السوسي المالكي (ت 1038/430) (60) يدفعنا إلى تعديل هذا الاستنتاج على الأقل جزئياً (61).

من جهة أخرى لم تعرفنا شواهد القبور بصفة مباشرة بنوعية المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه الدفين، نعلم هل أنه مالكي أو حنفي. فالشاهد يؤكد - على الأقل من خلال القراءة الأولى - أن الدفين يؤمن بالله وبرسوله أي أنه مسلم. هل هذا يعني أنه يقع التعريف بالانتماء المذهبي لدى الدفين عن طريق الفضاء الذي يوارى فيه ؟ تصعب الإجابة عن ذلك.

(58) ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 88.

(59) E. I. 2 VI Makbara (S. Ory) p. 121.

(60) ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 104.

(61) يمكن تعديل هذا الاستنتاج من جانب آخر. فقد لاحظنا أن عامل القرابة الدموية قد لعب دوراً لا يستهان به في توزيع فضاء المقبرة وكذلك في تحديد المقبرة التي يقع الاختيار عليها عند الدفن. فقد دفن محمد بن محمد بن سحنون (ت 307 أو 919/308 أو 920) بجوار أبيه (ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 240). دفن أيضاً أبو محمد عبدون بن أبي محمد بن التبان (ت 1010/401) " بالرمادية مع أبيه " (ابن ناجي : نفس المصدر، ج III، ص 168). دفن كذلك أحمد بن عبد الرحمان بن عبد الله الخولاني (ت 432 أو 1040/435 أو 1044) بمقبرة باب تونس إلى جانب أبيه عبد الرحمان (ابن ناجي : نفس المصدر، ج III، ص 211). كما دفن محمد بن محمد بن يحيى بن سلام (ت 893/280) بالبلوية في نفس المقبرة التي دفن فيها أبوه (ابن ناجي : نفس المصدر، ج II، ص 98 . 130).

ولئن لم تعرفنا شواهد القبور بصفة مباشرة بنوعية المذهب الفقهي لدى الدفين، فإنها أكدت بالمقابل الجانب العقدي لديه.

فهني تخبرنا أنه مات وحيي على السنة، أي أنه على العقيدة السنّية " مات وهو يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدا رسول الله وأنّ الجنّة والنار والبعث حقّ والسّاعة آتية لا ريب فيها وأنّ الله يبعث من في القبور " (62).

وبنية التميّز عن المعتزلة الذين يقولون بالخلق، وقع التّنصيب في بعض شواهد القبور على أنّ " القرآن كلام الله وليس بمخلوق " (63). لاحظنا ذلك في شاهدين يعودان إلى العهد الأغلبي، الأوّل مؤرّخ في سنة 899/286، والثاني مؤرّخ في سنة 905/292 (64). وظهور مثل تلك الشّواهد في ذلك العهد هو أمر منطقي بما أنّ الأغلبية كانوا يأخذون ببعض المبادئ المعتزليّة، وبما أنّ محنة القرآن ظهرت في عهدهم.

إلا أنّ بعض الشّواهد التي ترجع إلى العهد الزّيري، عادت لتؤكد من جديد العقيدة السنّية الرّافضة لمسألة خلق القرآن. فأحدها يعود إلى سنة 1002/392، والآخر إلى سنة 1031/422، والثالث إلى سنة 1033/425 (65). هل هذا يعني أنّ القيروانيين عادوا في العهد الزّيري للخوض في مثل هذه المسألة كما كان عليه الأمر في العهد الأغلبي ؟ لا نعتقد ذلك.

(62) انظر مثلا الشّاهدين رقم 50 ورقم 264.

(63) أثبتت مسألة النّظر إلى الله في شاهد قبر القاضي محمّد بن عبدون. فقد ورد فيه أنّ الله لا تدركه الأبصار (انظر الشّاهد رقم 89).

(64) الشّاهدان رقم 77 ورقم 83.

(65) الشّواهد رقم 170، ورقم 267، ورقم 291.

ألا يمكن ربط هذه الظاهرة ببداية انتشار المذهب الأشعري بإفريقية ؟ وربما يكون ذلك ⁽⁶⁶⁾. وربما يؤيد هذا الافتراض أن عددا من شواهد القبور التي تعود إلى تلك الفترة أبدت عناية خاصة بتعدد صفات الله وأسمائه كما أكدت عظمته وتعالیه عن " الأنداد والأنداد " ⁽⁶⁷⁾.

يمكن ربط تلك الظاهرة أيضا بالرغبة في التمييز عن الشيعة. فهؤلاء مثل الخوارج شاطروا المعتزلة في عدد من مبادئهم منها فكرة خلق القرآن.

عرفتنا الشواهد بعبارات أخرى تفيد تبرأ الدفين من التشيع، وقد اختلفت تلك العبارات في درجة حدتها.

فقد أكد شاهدان يعودان إلى العهد الفاطمي أن صاحبيهما من المسلمين. ورد في شاهد قبر أبي بكر بن اللباد مثلا " أن صلاته ونسكه ومحياه ومماته لله رب العالمين لا شريك له، وبذلك آمن وهو من المسلمين " ⁽⁶⁸⁾. فقد برأ هذا الشاهد دفينه من الفاطميين، بما أنه من المسلمين، بينما أولئك فهم من الكفار. وهي طريقة للتعريض بهم، لكن بصفة غير مباشرة، قصد الإفلات من الرقابة.

وبطريقة مشابهة، رمت شواهد أخرى تعود إلى العهد الفاطمي - الزيري، الشيعة بالشرك. فقد ورد مثلا في شاهد قبر أبي عبد الله

(66) حول دخول الأشعرية إلى إفريقية وعلاقة علماء المالكية بها، انظر مقالنا : " تطور موقف علماء المالكية بإفريقية من الخوض في المسائل الكلامية وتبنيهم للعقيدة الأشعرية "، مجلة معهد الآداب العربية (I.B.L.A.) عدد 170، السادس الثاني 1992.

(67) مثلا الشواهد رقم 217 بتاريخ 1022/413، ورقم 232 بتاريخ 1025/416، ورقم 257 بتاريخ 1029/420.

(68) الشاهدان رقم 111 ورقم 131.

محمد بن احميد بن ثابت الفقيه (ت 988/378 أو 1007/398) أن الدّفين يشهد " أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدّين كلّ ولو كره المشركون " (69).

ومع اقتراب موعد إعلان القطيعة عن الفاطميين، ازدادت عبارات التعريض بالفاطميين حدّة، وقد كان ذلك بصفة مباشرة.

فقد ورد في شاهدين لعرييين، أحدهما من تميم والآخر من كلب، مؤرّخين في سنة 1043/434، أن الأوّل مات " وهو مصرّ على بغض أعداء الله بني عبيد ولعنتهم، على ذلك حيي وعليه توفي وعليه يبعث إن شاء الله "؛ بينما ورد في شاهد الثّاني " أنه مات على محبة الله ومحبة رسوله وأصحابه الأطهار وبغض بني عبيد الكفّار " (70).

ومن خلال النصّ الأخير، تطالعنا مسألة التّفصيل. ورد هذا بصفة أوضح في شاهد قبرحمد بن علي بن سوار الدّموي. فبعد الرّسول يأتي في الأفضليّة لدى السّنين " أبو بكر الصّدّيق ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ علي " (71).

(69) شاهد رقم 160، انظر كذلك الشّاهد رقم 145. على أن جلّ نصوص هذه الشّواهد مستوحاة من القرآن الكريم.

(70) شاهدان رقم 395 ورقم 397. وجد الشّاهد الثّاني في مقبرة باب تونس، بينما وجدت جلّ الشّواهد التي اعتمدنا عليها في هذا المقال في مقبرة باب سلم. مكّنا م. موراني من جهة أخرى من مثال آخر لا يقلّ طرافة يخصّ ظاهرة لعن بني عبيد، وقد اعترضه على مستوى مقابلات بين روايات نسخة مخطوطة بن متب الدّونة (انظر مقاله " مصادر جديدة حول رواية الكتب الدّونة " في محاضرات ملتقى الإمام سحنون، نظّم هذا الملتقى مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان في ديسمبر 1991، تونس، المؤسسة العربيّة للتّوزيع، 1993، ط. 1، ص 137، 138، 141.

(71) شاهد رقم 182، تاريخه غير واضح. وفي بعض المجالس، جادل سعيد بن الحدّاد أبا عبد الله الصّنعاني وأخاه. في مسألة التّفصيل (المالكي: نفس المصدر، ج II، ص 79-85، 87-88).

أما الشيعة، فإنهم يلحقون بالتصليّة على الرّسول عبارة " وعلى أهله الطّيبين " أو " وعلى أهل بيته الطّيبين الأخيار " (72)، دون ذكر لأصحاب الرّسول، وهو ما يقابل العقيدة الشيعيّة في مسألة التّفضيل.

لكن المشكل أنّ بعض الشّواهد التي تحمل ذلك النّوع من التّصليّة، تؤكّد من جانب آخر أنّ المتوفّى مات " على الإسلام والسّنة " أو " على الإسلام والسّنة والجماعة " (73)، بل إنّ شاهد قبر القاضي المالكي عبد الله بن هاشم (ت 974/363) يحمل ذلك النّوع من التّصليّة (74).

هل هذا يعني أنّ بعضهم تحوّل إلى المذهب الشيعي ؟ الأولى أن نقول إنهم احتفظوا بمذهبهم السني، لكنهم قبلوا التّعامل مع الفاطميّين، وهو ما يقابل جزئيا فترة الوئام بين الفاطميّين والمالكيّة التي أشرنا إليها أعلاه والتي أتت بعد ثورة أبي زيد.

وانطلاقا من هذا، نستنتج أنّ مدينة الأموات كانت تواكب التّطوّر المذهبي بمدينة الأحياء، سواء اتّسم ذلك التّطوّر بالصّراع العنيف أو بالتّسامح.

(72) انظر الشاهد رقم 88 مؤرّخ في سنة 296 أو 908/297 أو 909، وربما أيضا الشاهدين رقم 372 مؤرّخ في سنة 1041/433، ورقم 446 مؤرّخ في سنة 1046/437. على أنّ عددا كبيرا من الشّواهد تلحق بالتّصليّة عبارة " آله " دون " صحبه ". وكلّها تقريبا تعود إلى العهد الزيري. ولا ندري هل يمثّل هذا حلاّ وسطا انتهى السنيّون بالقبول به. انظر مثلا الشّواهد رقم 310 - 319 ، 324 - 329. أمّا في شاهد قبر عبد الخالق بن شبلون الفقيه المالكي (ت 1000/390)، فقد ورد ما يلي : " وصلى الله على النّبي... وعلى أهله وصحابه الطّيبين " (شاهد رقم 169).

(73) الشّواهد رقم 137 مؤرّخ في سنة 950/338، ورقم 275 مؤرّخ في سنة 1032/423.

(74) شاهد رقم 151.

إلا أنّ هذه المواكبة لم تشمل أحيانا كلّ جوانب ذلك التطوّر، بما أنّها لم تحدّثنا مثلا عن الصّراع المذهبي الحنفي - المالكي، أو الصّراع المذهبي الشّافعي - المالكي.

ألا يقدّم هذا دليلا على أنّ الصّراع السنّي - السنّي لم يكن حادّا بالطريقة التي صوّرتة كتب طبقات علماء المالكية ؟ ربّما يكون ذلك.

وبالمقابل ركّزت الشّواهد على الجانب العقدي في الصّراع المذهبيّ. فقد أكّدت أهميّة مقاومة السنّين لبعض العقائد التي حاول أصحاب المذاهب " المبتدعة " ترويجها، أو قل مقاومة تلك المذاهب ككلّ، نعني الاعتزال والتّشيع، وقد أخذت تلك المقاومة أبعادا خطيرة في العهد الزّيري، بلغت حدّ التّصفية الجسديّة. وقد وصلنا صدى ذلك في أحد الشّواهد.

فقد توفي طيّب بن علي " مقتولا " سنة 1016/407 " قتلته المجوس " أي الشيعة على ما يبدو، وذلك في إطار ردّ فعل عامل القيروان ضدّ السنّين الذين قتلوا الشيعة. كما قتل آنذاك " أبو علي حسن بن خلدون البلوي الشّهيد " (75).

على أنّ جلّ هذه الشّواهد موجودة بمقبرة الجناح الأخضر. وهذا يعني أنّ هذه المقبرة حوت رفاة لأموات من المالكيّة والحنفيّة وربّما من الشيعة إن صحّ أنّ مقبرة الرّماديّة هي امتداد للجناح الأخضر (76). هذا التّجاور في مدينة الأموات بين أصحاب المذاهب المختلفة والمتباعدة أحيانا، هل قابله تجاور بينهم على مستوى الأحياء السّكنيّة بمدينة الأحياء ؟ نفترض ذلك.

(75) الشّواهد رقم 201 ورقم 203، ورقم 204.

(76) الشّاهدان رقم 372 ورقم 446 المذكوران أعلاه، واللذان يخمّنان شيعة عن ما يبدو، يوجدان في الرّماديّة، وقد ذكر بوانسو أنّ هذه المقبرة هي امتداد للجناح الأخضر، انظر: *Inscriptions arabes... op. cit. p. 116, note n° 1.* وقد أيّد ذلك هادي روجي إدريس، انظر : *La Berbérie orientale sous les zirides (Xe - Xlle siècles)*, Paris, 1962, T II, p. 414.

خاتمة

انطلاقاً من كل هذه المعطيات، نستنتج أنّ الصراع المذهبي بالقيروان عرف حركيّة وتطوّراً. تعود هذه الظاهرة إلى أسباب منها أنّ عدّة أطراف شاركت في بلورته، وذلك طبقاً لتسلسل تاريخي محدّد. لذلك، ولأسباب منهجيّة أيضاً، قسمنا تاريخ ذلك الصراع إلى مراحل ثلاث وهي :

- مرحلة الصراع بين السنّيين وأصحاب المذاهب " المبتدعة " من خوارج ومعتزلة، وهي تقف عند منتصف القرن IX/III.

- مرحلة الصراع السنّي - السنّي لاسيما الصراع المالكي - الحنفي، وهي تقف مع قيام الدولة الفاطميّة.

- مرحلة الصراع السنّي - الشيعي إلى حدّ إعلان القطيعة عن الفاطميين.

على أنّ هذا التّحديد لا يمنع أحيانا تداخلا في نوعيّة الصراع بين مختلف هذه المراحل.

هو صراع متطوّر من حيث طبيعته ومتنوّع من حيث أشكاله. فقد تراوحت أشكاله بين المناظرات العلميّة والتّأليف للرّد على المخالفين والهجاء عن طريق الشّعري والتّفاخر بالرجال ومنع المخالفين من حضور دروس بعض العلماء والشتم والسّخرية والتّكفير والتّعنيف.

على أنّ درجة جدّة هذا الصراع تزداد ارتفاعاً كلّما تأخّر الزّمن. فالتّعصّب المذهبي في العهد الأغلبي رافقه نوع من العنف إلّا أنّ ذلك كان بصفة محدودة، بينما ارتفع نسق ذلك العنف في العهد الفاطمي ليبلغ

أوجه في العهد الزيري بما أنه بلغ درجة التصفية الجسدية. ولا يمكن لنا فهم هذه الظاهرة دون ربطها بالأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية التي مرت بها إفريقية بل العالم الإسلامي ككل.

فبعد فترة الازدهار التي مرت بها العالم الإسلامي والتي قابلها اعتدال في درجة التعصب المذهبي، دخل العالم الإسلامي في فترة تراجع رافقه ارتفاع شديد في نسق التعصب المذهبي. وقد عرفت إفريقية وبالتالي القيروان نفس التطور. فبعد فترة الازدهار، ظهرت بها أزمة اقتصادية - اجتماعية منذ 395 / 5 - 1004، رافقتها مجاعات وأوبئة متتالية، وبالتالي ارتفاع في نسبة الوفيات. وكان من أهم نتائج ذلك التحول الهيكلي ارتفاع في نسق التعصب المذهبي عبرت عنه العامة بتلك المجازر التي أقامتتها ضد الشيعة.

عرف الصراع المذهبي تطوراً من جانب آخر. فهو لم يكن متواصلاً على امتداد كل الفترة التي نحن بصدد دراستها. فقد عرفت القيروان حقبات ظهر خلالها تسامح بين المذاهب. همت هذه الظاهرة حتى العهد الفاطمي، لاسيما بعد ثورة أبي يزيد.

عرف الصراع المذهبي أيضاً تطوراً نتيجة لارتباطه بمعطيات مختلفة ومتغيرة، فتلون ذلك الصراع بتلون تلك المعطيات.

فقد كان للشرق الإسلامي تأثير على الصراع المذهبي بالقيروان. شمل ذلك التأثير أحياناً حتى نوعية المواضيع التي تعقد حولها المناظرات بين العلماء. إلا أن هذا التأثير تراجع منذ النصف الثاني من القرن IX/III ليهت مع قيام الدولة الفاطمية.

تحكمت في ذلك الصراع أيضاً معطيات داخلية خاصة بإفريقية.

فبحكم كون القيروان عاصمة لها، كان للمعطى السياسي دور لا يستهان به في تذكية ذلك الصراع. بيننا ذلك بصفة واضحة بالنسبة إلى

العهد الأغلبى حيث سعى الحكام إلى إضرام نار الصّراع المالكي - الحنفي قصد تدعيم نفوذهم. كما بيّنّا ذلك بالنسبة إلى العهد الزّيري حيث ركب المعز بن باديس سفينة المذهب المالكي لبلوغ طموحاته السياسية الدّفينة المتمثلة في الاستقلال عن الفاطميين. على أنّ هذا المعطى لم يكن الوحيد الذي أثر في الصّراع المذهبي.

فقد خضع ذلك الصّراع أيضا لمعطيات اقتصادية - اجتماعية. فبعد أن كان المالكية في وضع اجتماعي حسن في العد الأغلبى، لاسيما خلال النّصف الثاني من القرن IX/III، فقدوا امتيازاتهم الاجتماعية في العهد الفاطمي، فتجنّدوا بقوة لمقاومة الفاطميين. وعندما قتلت العامّة الشيعة، نهبت أموالهم وهو تعبير واضح عن أهميّة العامل الاجتماعي في ذلك الصّراع، وهو تعبير أيضا عن خطورة آثار الأزمة الاقتصادية التي عرفتها إفريقيا منذ سنة 395 / 5 - 1004.

كل هذا يسمح لنا بمناقشة ع. المجدوب الذي رأى في المعطى السياسي تفسيراً أساسياً وربما وحيداً للصّراع المذهبي، كما يمكننا من ردّ سعيه إلى تفسير دور علماء المالكية في هذا الصّراع بعامل ديني لا غير (77).

وبالنسبة إلى تأثير ذلك الصّراع على الحياة العمرانية، استبعدنا أهميّة في توزيع الأحياء السّكنية بالقيروان، ورغم تضارب الأخبار في هذا الشّأن. ساعدتنا على الخروج بهذا الافتراض الأخبار التي وقّرتها لنا شواهد القبور. ففي مقبرة واحدة، وهي الجناح الأخضر دفن المالكي والحنفي والمعتزلي وربما الشّيعي أيضا.

(77) المجدوب (ع.) : نفس المرجع، ص 241، 243.

على أن الأخبار التي مكنتنا منها تلك الشواهد جعلتنا نستنتج أن مدينة الأموات كانت تواكب مدينة الأحياء في صراعها المذهبي. إلا أن هذه المواكبة لم تكن أحيانا كاملة. فالشواهد لا تعرّفنا بصفة مباشرة بالانتماء المذهبي لدى الدفين، هل أنه مالكي أو حنفي مثلا، هي تؤكد بالمقابل وأساسا انتماء العقائدي : الانتماء إلى العقيدة السنية المناهضة للاعتزال والتشيع، والمؤيدة في مرحلة لاحقة للمذهب الأشعري. وفي هذه النقطة تختلف الشواهد عن كتب طبقات المالكية. فهذه المصادر تؤكد الصراع المذهبي بوجهية الفقهي والعقائدي : عرّفنا مثلا كيف تضايق المالكية من مسألتَي المسكر والربّا اللّتين يقول بهما الحنفية، دون أن يكون هذا الجانب عاملا أساسيا في تذكية الصراع بين الطرفين (78).

ومهما يكن من أمر، ففي خضمّ هذا الصراع الممتد على حوالى أربعة قرون، نشأت شخصيّة إفريقية إسلاميّة، وانتهت بتبني المذهب المالكي من الناحية الفقهية، ثم - وإلى جانبه - المذهب الأشعري من الناحية العقائدية.

كما وقر هذا الصراع المتنوّع الواجهات فرصة سانحة لتنشيط الحركة العلميّة بالقيروان، فلولا ما كانت المناظرات العلميّة التي عقدت بها تبلغ أحيانا تلك الدّرجة من النّضج، وما كانت التّأليف بها تبلغ تلك النّسبة من الكثافة. إلا أن الصّبغة الدّينيّة سيطرت على ذلك النّشاط العلمي.

(78) في نظر مجدوب (ع.) كان رفض المالكية القول بتحليل التّبيد، من بين " الأسباب الأصليّة الأساسيّة " التي جعلتهم ينالون " التّعذيب والتّشريد والقتل " (نفس المرجع ص 66).